

EN TORNO AL CONCEPTO DE MITO

Por JOSÉ ANTONIO GÓMEZ MARÍN

Vaya por delante que, como tantos autores de peso han señalado, la palabra griega “mythos” no puede traducirse por “falsedad”. El mito contiene, por lo común, como se señalaba ya en el siglo XVIII, “un fundamento en la historia”, razón por la que sería equivocado no buscar en él “más que alegorías”¹. Por eso, dice Mircea Eliade que, “si en todas las lenguas europeas el vocablo mito denota una ficción, no es sino porque los griegos lo han proclamado ya hace veinticinco siglos”² y un espíritu tan fino como el de Karl Jaspers llega a afirmar que “la verdad eterna del mito perdura aun cuando se la conozca y distinga como mito”³. Eliade afirma también que “el mito no es ficción, palabra o fábula, sino *acción sagrada, gesto significativo, acontecimiento primordial*”⁴, un relato verdadero, en suma, aunque resulte necesario proceder a su desambiguación para leerlo hoy. Por esa razón dice Eliade que “la verdad del mito no es una verdad *teórica*, sino una verdad *fundante*, que reposa en

1. Abbé Banier: *Explication historique des fables*, Briasson, 1742.

2. *Aspect du Mythe*, Gallimard, 1995.

3. *Filosofía*, Revista de Occidente, 1959.

4. En este punto lo apoya Henry Duméry: *Philosophie de la Religion*, Franciscanum, 161, vol. LVI, 2014.

la evidencia inmediata del acontecimiento, “única garantía de veracidad del relato”⁵. Los mitos no son una invención arbitraria ni una construcción falaz, sino “una historia sagrada, ejemplar, eterna y verdadera”⁶. Nótese el desbordamiento del entusiasmo del etnógrafo.

Es más, siguiendo a Paul Ricoeur, hay que decir que “el mito no es una falsa explicación por medio de imágenes y fábulas, sino un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos, por lo común, en el origen de los tiempos, y destinado a fundar las formas de acción y pensamiento mediante las que el Hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo”⁷. El Hombre se formuló preguntas desde que se lo permitió la evolución de su pensamiento, una idea que Lewis ilustró brillantemente al escribir que “antes de que la Naturaleza *hiciera delirar* a la razón, ya se levantaba la gran pregunta ¿Por qué?, que el Hombre se planteaba oralmente”; “el mito es habla”, –se ha dicho– ante los enigmas que lo rodeaban⁸. En cierto modo, esa construcción de la mente, “el mito, la fabulación”, es, como dice Ricoeur, una “respuesta al desamparo” que el Hombre anda tramando desde una “conciencia desdichada”, en razón de que ese primer mitógrafo opera porque su obra, el mito, “tiene como función conservar los contornos finitos de estos signos que nos remiten, a su vez, a esa plenitud a la que el Hombre aspira más de lo que vive”. Más brevemente: “el símbolo se hace relato”: ahí está ya una clave inapreciable para el mitólogo⁹.

No puedo demorarme ahora en el complejo y denso libro de Leszek Kolakowski *La presencia del mito*, pero necesito mencionarlo recogiendo su afirmación de que, si bien “no nos podemos representar en este momento el retorno a los mitos que pudieron instaurar con éxito el estado del despotismo teocrático sobre la vida mundana”, tampoco podríamos “imaginar ninguna cultura en que estuviesen amortizados por completo

5. *Aspect du Mythe*.

6. Mircea Eliade: *Mythe, Rêves, Mystères*, Gallimard, 1957.

7. *Finitud y culpabilidad*, Trotta, 2004.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

los componentes mitológicos”¹⁰. No hay sociedades ajenas al mito, aunque éste resida en profundos estratos subconscientes. Los mitos, aun silenciados, están ahí, actuando secretamente en pugna con nuestra razón, y su desaparición se antoja imposible, tal vez por aquello que decía Cassirer de que “el hombre es un animal simbólico”, a lo que ya nos hemos referido anteriormente. A mi pesar, debo renunciar también ahora a la rica ilustración que sobre estas materias constituye la obra de Eugenio Trías y, de modo muy especial, *La edad del espíritu*, cuyo capítulo dedicado al tránsito “Del símbolo a la razón” estimo fundamental a este respecto¹¹.

Por su parte, Godfrey Lienhardt nos proporciona una luminosa distinción entre “creencia” y “conocimiento” que convendría tener en cuenta cuando aludimos a esos fenómenos¹². La tendencia a ver en el mito una construcción gratuita es, en todo caso, permanente, unas veces manifestada con rigor interpretativo y otras aproximándose más a la ironía. Una frase de Paul Valéry: “Mythe est le nom de tout ce qui n’existe et ne subsiste qu’ayant la parole par cause”¹³. Ingenio aparte, temo que Valéry cerraba aquí el cofre hermenéutico despreciando una realidad incomparablemente más compleja. El mito, dice Borne, no es una curiosidad arcaica y primitiva, sino una respuesta constante que el Hombre no cesa de dar a su angustia del Mal, una respuesta tan extraña pero natural como el “rêve”. Ahí está de nuevo la “angustia del Mal”, una angustia metafísica, según Borne¹⁴, que él entrevé como un “remordimiento” ya que “tener remordimiento es simplemente pensar en el Mal como una realidad”¹⁵. Según este autor, para Bergson, el mito es “el principio imaginario de una esperanza sin la cual la Humanidad

10. Cátedra, 1972.

11. Ensayos/Destino, 1994.

12. *Antropología social*, F.C.E., 1966. En rigor debería señalar aquí los hallazgos de Ortega en *Ideas y creencias*, en *Obras completas*, T. V, Revista de Occidente, 1947.

13. Étienne Borne: *Le problème du mal*, Presse Universitaire de France (PUF), 1960.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*.

habría sucumbido”, sin duda porque todo mito tiene un simbolismo oculto que va más allá del misterio del relato¹⁶. A todo lo dicho debo añadir la pregunta que plantea Unamuno —y que ha sido alguna vez mal interpretada— cuando escribe: “¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?”¹⁷. Una idea que compartirán tácita o expresamente no poco teóricos.

Pero también existen teorías contrarias, como la que asegura que los mitos son construcciones arcaicas que fueron concebidas y realizadas al margen de la Razón, tal como ésta es aceptada en las sociedades civilizadas, por lo que exigen al lector actual prescindir de su lógica racionalista para enfrentarse a ellos con la mirada abierta de quien puede entender que los hombres no se han movido siempre en un mismo plano gnoseológico. sino que han ido evolucionando al compás de sus progresos civilizatorios. Ha escrito Carlos García Gual¹⁸ que el funcionalismo —yo diría los diversos funcionalismos— no se empeña ya en buscar la significación espiritual o intelectual de los relatos tradicionales, sino en insistir en la función social que esa mitología desempeña en la vida comunitaria, y considera que, frente al positivismo que fue norma en el siglo XIX, los estudios de entreguerras rechazan la pretendida “absurdidad” del mito, al que verán ahora, no como un escándalo ideológico, sino como un desafío lanzado a la inteligencia científica. García Gual hace un apretado y brillante resumen de estos trabajos¹⁹ que abarcan los de Durkheim, Jung, Frazer, Harrison, Conford, Murray, Cassirer, Lévi-Strauss o Malinowski, por no hablar de Campbell a quien este trabajo mío debe mucho²⁰. La relación de intérpretes

16. *Ibidem*.

17. *Del sentimiento trágico de la vida*, Renacimiento, 1912.

18. *La interpretación de los mitos antiguos en el siglo XX*, en *El mito ante la Antropología y la Historia*, CIS/Siglo XXI, 1984.

19. C. García: *El mito ante la antropología y la historia*, CIS/Editorial Siglo XXI, 1989.

20. Joseph Campbell: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. El pensamiento de Campbell se explaya en el diálogo mantenido con Bill Moyers en *El poder del mito*, Emecé Editores, 1991. No hay que olvidar el espléndido libro de Otto Rank: *El nacimiento del héroe*, en el que descubre la permanencia del modelo mítico, Paidós Studio, 1992.

acreditados del mito sería interminable, y lamento especialmente no poder detenerme en las decisivas aportaciones como la de Walter Otto, que menciono en otro lugar, la de Wilamowitz-Moellendorf sobre el mitologema griego, la apasionante de Karóly Kerényi, *La tradición antigua*²¹, o los trabajos decisivos de Georges Dumézil y, en particular, su teoría de que las divinidades no son más que la proyección que las sociedades hacen de su propia concepción de sí mismas, en el marco de su idea de que la historia ha de sobreponerse al mito. Otro hito en el estudio del mito lo constituye la obra de Max Müller para quien, en palabras de Yves Bonnefoy, la explicación del mito no puede ser más que lingüística –se acababa de descubrir como disciplina la “gramática comparada”–, razón por la que en su obra “pretende mostrar que una estratigrafía de la palabra humana permite descubrir una fase mitopoyética en la historia del lenguaje”²², idea que ha sido aprovechada con notable fruto por los investigadores en materia de antropología vetero y neotestamentaria.

Un hito en los estudios sobre el mito es, sin duda, la gran obra que René Girard publicó dialogando con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort bajo el título, extraído del evangelio de Mateo, 13, 31-35, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, para mí uno de los estudios más aclaradores en el ámbito de inspiración psicoanalítica²³.

Pero volviendo atrás, detengámonos un momento, sin embargo, en un filósofo tan estricto como Vico, que no vacila al asegurar que las fábulas (no distingamos técnicamente, por el momento, entre éstas y el mito) “fueron en su nacimiento narraciones verdaderas y severas” por más que luego fueran alterándose hasta volverse “inverosímiles, oscuras y (hasta) escandalosas e increíbles”²⁴, una afirmación radical y atractiva

21. Herder, 2011.

22. *Diccionario de las Mitologías*, Vol. I, Destino, 1996.

23. Bernard Grasset, 1978.

24. Giambattista Vico: *Ciencia Nueva*, Aguilar, 1964. Cfr. Mario Orellana: *Hombre, Cultura y pasado*, Bravo y Allende Editores, 1999. *Vid.* sobre Vico, José Manuel Sevilla: *El espejo de la época. Capítulo sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, La Città del sole, 2007, y del mismo autor: *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, Anthropos, 2011.

que contrasta con la idea de Eliade de que “esta concepción de veracidad del mito, data de apenas medio siglo”²⁵. Tampoco he de entrar en la distinción entre mito y leyenda, a veces tan espinosa, por entender que la obra de Arnold von Gennep nos aclara sobradamente la diferencia²⁶. El mito no es ni leyenda ni cuento, insisto, aunque tiene su relativa identificación, como comentamos en otra parte de este estudio. Joseph Moingt sostiene que el mito es “una palabra fundadora de identidad”, y añade que “los mitos nos pueden decir cosas extremadamente profundas si los interpretamos con inteligencia, es decir, precisamente, si los desmitificamos”²⁷. Recuerdo que Edward B. Tylor llega a pensar que “los vestigios de las estructuras construidas con habilidad y solidez por los creadores de mitos del pasado, deben buscarse ahora en los restos del folclore infantil, en las supersticiones vulgares y en las antiguas y agonizantes leyendas...”²⁸. Tampoco intentaré siquiera recorrer este inacabable debate sobre la naturaleza y condición del mito que ha dado lugar a escuelas tan diferentes²⁹ como la llamada histórica, la psicológica, la positivista, el método comparativo o los planteamientos filológicos, por lo general bien conocidas y conscientes todas ellas de que la mítica es un producto originario, una herencia de la primitiva mentalidad humana que nos trasmite en la lejanía “la cuestión del sentido de la vida”, es decir, las permanentes preguntas del origen y destino del hombre, y la prueba de que “desde los tiempos más primitivos, el ser humano se ha planteado las preguntas de *de dónde viene* y de *adónde va*”, como explicó en su día Paul Diel³⁰. Por supuesto que el debate sobre el mito

25. *Aspect du Mythe*.

26. *La formación de las leyendas*, Alta Fulla, facsímil, 1982.

27. *El Dios de los cristianos*, en *La historia más bella de Dios*, Anagrama, 1998.

28. *Cultura primitiva. I/Los orígenes de la Cultura*, Editorial Ayuso, 1977.

29. Un excelente panorama de esa evolución, en el libro de Eduardo J. Giqueaux: *Hacia una nueva definición del mito*, Juárez, 1971. Sin reproducirlo, como es natural, me ha parecido razonable seguir el esquema trazado por Giqueaux, claro y rico en referencias doctrinales, sin perjuicio de añadirle datos nuevos y mínimas consideraciones, acaso discrepantes, de su elegante teoría general.

30. *Psicoanálisis de la Divinidad*, F.C.E., 1974.

está presente ya en las culturas clásicas antiguas. No hay más que recordar las críticas de Jenófanes, las de Jenofonte o la dura revisión de su sentido que hace Platón –véase el *Teeteto*, por caso–, siempre alrededor de la herencia mitológica homérica criticada hasta por el propio Aristóteles³¹, que pensaba que el mito no es más que un instrumento de dominación en manos de los estamentos sociales superiores, un instrumento que servía para poner a los hombres “al servicio de las leyes”, opinión a la que se opuso Voltaire con energía³². Y, por descontado, también que la crítica continúa en los autores, atentos ya a sus mitos propios y, en consecuencia, críticos con los de antaño. Un padre de la Iglesia como Eusebio llega a decir que “los mitos fueron creados por gentes que se encontraban en estado salvaje, lo que justificaría en parte sus abominables historias”³³, un criterio que anuncia ya otros modernos centrados en el carácter “salvaje” y, por tanto, desechable del mito.

Es en el Renacimiento³⁴ cuando el estudio de los mitos adquiere bríos renovados a los que no escapan, entre otros, Bocaccio o Lilio Giraldo, pero será a partir del siglo XVII cuando se confirme esa tendencia a tratar el mito como el producto de la mentalidad primitiva y bárbara. Fontenelle inaugura, en cierto sentido, o mejor, renueva, ese desdén implícito en la interpretación primitivista del mito hasta el punto de considerar que su causa no es otra que la ignorancia. El hombre primordial crea el mito empujado por la angustia, y en su empeño de darle a la realidad y darse a sí mismo un sentido, que no consiente la visión meramente contingente que posee, y, por ello, este autor nos advierte que no es recomendable buscar en las fábulas otra cosa que los errores del espíritu humano, ya que, según él, la mentalidad que produjo esos mitos “debió de ser más primitiva que la de los cafres, los lapones o los iroqueses”³⁵. Igual que

31. *Metafísica*, libro XII, Clásicos Gredos, 1998.

32. *Diccionario de Filosofía*, Temas de Hoy, 1975.

33. *Praeparatio Evangelica*, BAC, 2011.

34. También este punto interesa recordar el precioso capítulo “El mito como fuente de vida” que le dedica Arthur M. Hocart en *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*, Siglo XXI, 1975.

35. Fontenelle: *De l'origine des fables, r.i.*, 1932.

él, también un autor como Salomón Reinach³⁶ considera la ignorancia como la causa del mito, en lo cual, ciertamente, no ha de ser una excepción. El caso es que la mitología, como indica Borne, junta siempre a un exceso de optimismo con un desmesurado pesimismo: “el pensamiento que da a luz el mito es, pues, una pasión”. Y algo más como que “desligar el pensamiento de la pasión, filosofar contra la angustia, son los itinerarios de la sabiduría”³⁷.

Un pasaje como el de Jesús caminando sobre las aguas o el de la multiplicación de los panes y los peces, por no salir del Evangelio, requiere una reflexión en este sentido ya que, de otro modo, estos relatos resultarían “escandalosos e increíbles”, como diría Vico. Es necesario que el lector hodierno acepte esta distancia mental respecto a los creadores del mito —de todo mito— y sin olvidar nunca que, como no escapó a un talento tan delicado como el de Creuzer, el quehacer del mitólogo queda muy alejado del que anima al historiador³⁸, criterio que Renan censurará con energía en la *Revue des Deux Mondes*, en 1853. El propio Renan escribirá explícitamente que el espíritu humano “jamás es absurdo por placer” y por ello hay que entender que, cuando se nos presenta como “depositario de la razón”, es porque somos incapaces de comprenderlo³⁹.

Hegel se ocupó también del tema reconociendo que tanto las religiones como los mitos de los pueblos antiguos son el producto de una “razón que se hace consciente...” (motivo por el cual) contienen un “momento de la razón”; “el instante de la racionalidad los fundamenta”⁴⁰. Más precisamente, Hegel

36. Orfeo. *Historia general de las Religiones*, Itsmo, 1910. Hay una bibliografía larga sobre este asunto. Citaré ahora sólo la preciosa obra de André Leroi-Gurhan: *Las Religiones de la Prehistoria*, Lerna, 1987.

37. E. Borne, *op. cit.*

38. Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (El simbolismo y la mitología de los pueblos de la Antigüedad y particularmente de los griegos)*, 1810 4 ts.

39. “Des Religions de l’Antiquité et leurs derniers historiens”, *Revue des Deux Mondes*, mayo 1853. Cfr. Giqueaux, *op. cit.*

40. *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Aguilar, 1965. El subrayado es mío.

explica que la mitología es obra de la Razón “que todavía no puede producir los pensamientos en otra forma sensible”⁴¹ y en otro lugar declara que “el sistema de la lógica es el reino de las sombras. La permanencia y el trabajo en ese reino es la disciplina absoluta de la conciencia”, admirable aviso al que Henri Lefebvre opone la idea de Marx de que “el espíritu de teoría, una vez que ha conquistado su libertad interna, tiende a volverse energía práctica: sale del reino de las sombras y actúa como voluntad sobre la realidad material externa”⁴². No será preciso recordar la teoría de Marx de que las estructuras económicas y sociales “son las responsables de la dependencia y falta de libertad del Hombre”⁴³, pero éste es ya otro tema.

El mito sería, pues, una creación humana “primitiva, anónima, impersonal e inconsciente”, que materializa esa imaginación en estado puro, y que contiene dentro de sí a la ciencia, a la religión, a la poesía y a la filosofía⁴⁴. Contra Wilhelm M. Wundt, que estaba posicionado frente a estas posturas del bando psicologista, con su teoría de que los mitos son movimientos expresivos del alma individual, Ribot se opone e insiste en que ese proceso creador tiene su propia lógica, diferente a la razón, la que él llama “lógica de las imágenes” que, al tomar por semejante simplemente lo que parece semejante y “al atribuir a un enlace íntimo entre las imágenes el valor de un enlace externo entre las cosas”, divorcia sin remedio el mundo de la imaginación y el de la realidad⁴⁵. Lo que ocurriría, pues, es que al tiempo que el hombre va evolucionando y conquistando como facultad la actividad reflexiva, “va asfixiando a la imaginación”, de lo cual se deriva que la concepción racional del mundo que de ella surge provoque la despersonalización de los mitos privándolos de su carácter antropomórfico. Un proceso que, en cualquier caso, no acaba en ese punto, pues necesitará el complemento de las leyendas creadas y perpetuadas en la imaginación popular por los pueblos civilizados. La *imaginación*

41. *Ibidem*.

42. Henry Lefebvre: *Hegel, Marx, Nietzsche*, Siglo XXI, 1975.

43. Karl Marx: *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, Grijalbo, 1974.

44. *Ibidem*.

45. *Ibidem*.

creadora, a causa de las modernas exigencias, acabará tornándose *imaginación práctica*. Existe una alentadora coincidencia en estos aspectos. Si Gusdorf pensaba que el advenimiento progresivo de la Razón va conduciendo el proceso hacia una paulatina desaparición del mito, Jean-Paul Vernant concluye lo mismo en su estudio de los mitos griegos⁴⁶. El problema no es tan difícil de entender, según Dilthey, quien opina que, puesto que los mitos se experimentan a partir de símbolos religiosos de la vida y del mundo, como no han sido producidos por el entendimiento, tampoco éste es capaz de esclarecerlos intelectualmente⁴⁷ —casi una verdad de Perogrullo, pero luminosa— que, a mi juicio, encaja muy bien la ardua cuestión.

No debe pensarse, por tanto, que el mito es contrario a la razón —*mito vs. logos*—, sino una propuesta que exige no poca astucia hermenéutica a la hora de reconsiderarla. El mito no es una falsedad, hay que insistir en ello, sino una construcción que procede normalmente del pensamiento pre-lógico y que es preciso abordar desde el plano de “lo imaginario” y según su técnica propia, aunque Kostas Axelos advierte, no sin cierta ironía, que las “técnicas del imaginario, son ellas mismas, técnicas de la usura”⁴⁸. Gusdorf, el eminente filósofo francés, tuvo tiempo acaso de repensar el asunto mientras permaneció cautivo en un campo de concentración nazi, y opuso una viva réplica a posiciones como las de Lévy-Bruhl o Émile Bréhier por considerar que “el mito no se opone al conocimiento lógico, racional o filosófico, ni puede considerarse —como hacen los simbolistas— como un lenguaje cifrado o conjunto de alegorías”⁴⁹; es más —llegan a decir Hubert y Marcel Mauss— la realidad es que el conjunto de los mitos no es otra cosa que “la Prehistoria de la Humanidad”⁵⁰, expresión, sin duda audaz, que se verá explicitada en el capítulo que Mauss, con el título “Mito y Religión”, dedica al tema del mito en su obra *Institución y*

46. *Mithe et Pensée chez les Grecs*, Maspero, 1965.

47. *Teoría de la concepción del mundo*, F.C.E., 1945, T. VIII de la monumental edición de esta editorial.

48. *Le jeu du monde*, Les Éditions de Minuit, 1969.

49. Georges Gusdorf: *Mito y Metafísica*, Editorial Nova, 1960.

50. *Mélanges d'Histories des Religions*, Alcan, 1905.

*Culto*⁵¹ al estudiar las interpretaciones mitológicas en autores como Max Müller, Andrew Lang, O. Gruppe, Arnold van Gennep y W.H. Rives, entre otras consideraciones de máximo interés. Y aclara Gusdorf que el mito, sin embargo, carece de una validez permanente, ontológica y no histórica, porque el hombre primitivo no tiene dos imágenes del mundo, una objetiva y real, la otra mítica, sino una lectura única del paisaje⁵².

Porque el mito no sólo es difícil de aceptar para la razón humana, sino que puede llegar a ser incluso desconcertante pues, como dijo Abel Rey, “si el mito desconcierta es porque se ha tornado incoherente a partir de antiguas coherencias, ininteligible a partir de viejos inteligibles”⁵³. No podemos tratar al creador del mito, al “salvaje”, más que acercándonos a él con tacto en procura de descubrir el sentido de su mensaje. El propio Spencer, desde la altura de su positivismo, no dudará en reconocer que “todo cuanto supera a lo ordinario es sobrenatural, divino”⁵⁴ y, en consecuencia, auténtico y “real”⁵⁵, lo que quiere decir que es “verdadero”, al menos para él, por más que para nosotros, ya muy avanzada la civilización, el concepto se vuelva vidrioso. Y ello es muy aplicable a la mirada religiosa, ya que —insiste Spencer— la memoria de las divinidades responde a “un antropomorfismo teológico” asentado en una razón “profundamente inserta en la arquitectura moral del hombre”⁵⁶.

No entenderemos gran cosa de Job si nos atenemos a una lectura literal renunciando a escudriñar el origen, la evolución y el simbolismo del mito originario, tan difícil de localizar, por otra parte, desde una perspectiva que acepte la teoría del préstamo cultural como fuente del mito en cuestión, tanto como desde el

51. *Obras* II, Barral, 1971.

52. *Mito y Metafísica*. Mi idea de este asunto debe mucho a obras como *La sociedad primitiva* de Morgan, ed. Ayuso, 1971; o la que, con el mismo título, escribió el maestro Robert Lowie, Amorrotu, 1972; *El hombre primitivo como filósofo* de Paul Radin, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960, o *Nuestros contemporáneos primitivos*, de George P. Murdock, F.C.E., 1945.

53. Cfr. Brunchvick : *Les âges de l' Intelligence*, P.U.F., 1953.

54. *Principios de Sociología*, Saturnino Calleja, 1883.

55. *Vid.*, además, H. Spencer: *La moral de los diversos pueblos y la moral personal*, La España Moderna, 1900.

56. *Ibidem*.

enfoque de la unigénesis del mito. Me parece que en esto voy conforme con la plana mayor de la escuela psicológica, con Émile Durkheim a la cabeza y seguido de Marcel Mauss y C. Lévy-Bruhl, los cuales apuntan ya hacia la tesis del origen social y no individual del mito, es decir, a la teoría de que los mitos no son creaciones arbitrarias —el de Job tiene varios autores y nos llega precedido de diferentes versiones no hebreas— de un sujeto creador, sino una especie de precipitado que deriva del inconsciente colectivo, o sea, de una creación colectiva, “social”, en una palabra. Hubert y Mauss lo tienen claro por completo: la noción de lo sagrado —sostienen— “no puede formarse en el espíritu del individuo en cuanto tal, sino que resulta de experiencias subjetivas de la colectividad”⁵⁷. No veamos una mano ni una pluma, si no es aceptando que quien escribe no hace otra cosa que formalizar un discurso todavía informe que flota en el ambiente colectivo. Por su parte, Lévy-Bruhl afirma que tanto los mitos como otras construcciones —el rito funerario, la práctica agraria o la magia simpática— responden a sentimientos colectivos que son, para las sociedades inferiores, “tan imperiosos, poderosos y profundos como las exigencias mismas de la explicación racional”⁵⁸. Él mismo nos recuerda la profunda conclusión de Comte al afirmar que “no hay que definir a la Humanidad por el Hombre sino, al contrario, al Hombre por la Humanidad”⁵⁹.

Desde esa compleja perspectiva expuesta hemos de enfrentarnos con la literalidad de cualquier mito, es decir, teniendo presente —aunque no asumiéndolos todos, por supuesto —, los enfoques interpretativos de los maestros que tanto contribuyen a la comprensión de lo sagrado por parte del pensamiento profano. Un factor al que se concedió en esas especulaciones enorme importancia fue el lenguaje —en torno a él se agrupó toda una “escuela filológica”—, al entenderse que sólo él posibilita el surgimiento en la comunidad de productos como los mitos. Continuamente hemos de recordar a Jung al oír

57. *Mélanges d' Histoire des Religions*, Alcan, 1900.

58. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, P.U.F., 1951.

59. *Ibidem*.

hablar de la obra del inconsciente colectivo, pero ya Wundt, a quien ya hemos citado, consideraba los mitos como el producto de ese lenguaje. “Los mitos –decía Wundt– como el lenguaje y las costumbres son una manifestación de la conciencia colectiva”, una tesis por completo enfrentada a la ya expuesta al tratar de Ribot⁶⁰. En una audaz formulación, Borne nos dice que “los mitos tendrían una naturaleza onírica y serían exactamente los mismos sueños colectivos que aterrorizan la noche primitiva”.

La interpretación filológica tuvo diversas respuestas, como es natural, y entre ellas destacaremos la de Paul Diel, quien niega la posibilidad de traducir la lengua del inconsciente al dominio de lo consciente, poniendo así en un brete las teorías antes comentadas. El lenguaje simbólico, a diferencia del racional que utiliza el hombre civilizado, se mueve “por una lógica diferente de la que es propia del lenguaje conceptual” y llega a decir que es una especie de “lenguaje universal” que “permite manifestar las expresiones internas como si fueran sensoriales”. Dios no sería, como hubiera querido Freud, una mera ilusión, sino un mito que encierra la respuesta a la ardua cuestión del sentido idealizado de la vida⁶¹.

No puede olvidarse la importante contribución a la discusión del psicoanálisis. Freud, en efecto, de quien se habló páginas atrás, convencido de que las realidades superiores, sobrehumanas, como dioses y demonios, no eran sino construcciones de “las fuerzas psíquicas”, recurrió a una interesante teoría del tabú –que hemos de reencontrar en Eliade y otros antropólogos próximos al estructuralismo– que él contemplaba en estrecha relación con la teoría de la neurosis. Léase, por ejemplo, *Totem y tabú*⁶² para comprobar cómo de ese hecho se derivan lo que él llamaba “las prohibiciones de la horda”, ese cañamazo casi inextricable que el psicoanálisis se propone aclarar, aunque Jung –igual que Erich Fromm, por otra parte– discrepe para matizar que el tema impresiona a ambos por el parecido entre los mitos y los sueños, recurriendo al análisis

60. Wilhem Wundt: *Compendio de Psicología*, La España Moderna, 1902.

61. P. Diel: *Psicoanálisis de la divinidad*, cit.

62. Biblioteca Nueva, 1948.

de su aspecto simbólico⁶³. Será un espíritu rebelde como Roger Callois quien vapulee esta “intromisión” del psicoanálisis al que, aun reconociendo la trascendencia de su aportación, critica con auténtico frenesí desde su convencimiento de que “la necesidad de trasponer, de grado o por fuerza, en el análisis de los mitos un principio de explicación..., el empleo mecánico y ciego de un *simbolismo imbécil*, la ignorancia total de las dificultades propias de la mitología (j)... ha conducido a resultados a los que no cabe desear más que un silencio eterno”⁶⁴. Supongo que hasta al admirador de Callois —y yo lo soy— sorprenderá esta andanada malévola en la que, en cierto modo, desde luego, no deja de asistirle cierta razón. No dejaré de recoger una elegante frase de Callois martilleando sobre el mismo clavo: “Considerar el mundo de los mitos homogéneo y, como tal, acreedor de una llave única, aparece como una visión del espíritu preocupado siempre por asir lo Mismo bajo lo Otro, lo uno bajo lo múltiple”⁶⁵. Máximo interés tiene para mí el capítulo titulado *Mythologie psychoanalytique* en que René Girard, con su peculiar enfoque, estudia el punto que nos ocupa⁶⁶.

Leer el mito, penetrar su sentido, exige, como puede verse, un esfuerzo conceptual considerable en el que han echado su cuarto a espadas muchos de los grandes maestros contemporáneos. Pero temo que en ese debate no se logre nunca una unidad, siquiera discreta, que permita al lector del texto mítico tomar con facilidad una postura. Ahí está Bergson contradiciendo a los psicólogos, en general, con su tesis de que la función fabuladora consiste en una simple actividad de la imaginación, porque él cree que, al contrario, ha surgido, sin duda, de “una exigencia fundamental de la vida humana”⁶⁷. Y rematando con una declaración que me parece genial: “La primera forma de la Religión habría sido infraintelectual y la

63. *El lenguaje olvidado*, Zoom, 2012. Carl Gustav Jung, *Tipos psicológicos*, Ediciones Sudamericanas, 1950.

64. *Le mythe et l'homme*, Gallimard, 1938. (El subrayado y el signo de admiración son míos).

65. *Ibidem*.

66. *Des choses cachées depuis la fondation du Monde*, ed. Bernard Grasset, 1978.

67. Henri Bergson: *Las dos fuentes*, Editorial Sudamericana, 1946.

segunda fue supraintelectual⁶⁸, lo que le permite sugerir la hipótesis de que las religiones históricas serían por necesidad hibridaciones. No se puede herir con estilete más fino. Recogeré todavía un texto más, en esta ocasión de un mitólogo por el que siento un respeto máximo, pero de cuyo tenor, en este caso, me permito disentir en algún grado. El texto pertenece a su obra *Mitología clásica* y replantea la cuestión de la veracidad del mito, en definitiva de su credibilidad y dice así: “El mito ocupa una posición intermedia entre la historia y la novela o ficción. Caracterízase la historia por la certeza, y la ficción por la invención libre que equivale a la *certeza de no ser cierto* lo que en ella cuenta; y así la mitología, con su constitutiva incertidumbre, se encuentra exactamente entre las otras dos; es decir, entre esas dos clases de relatos, pues relatos son tanto la historia y la ficción como la mitología, y difieren sólo en la certeza, que es plenamente positiva en la historia, plenamente negativa en la ficción, y nula en la mitología⁶⁹. Otra vez, como puede verse, la distinción entre mito y leyenda o novela, que tiene su origen en la Grecia clásica. Pierre Grimal aborda el tema, con su proverbial respeto por la materia, en la “Introducción” a su célebre *Diccionario*⁷⁰. Es obligado en este punto recordar la obra de Georges Dumézil, *Del mito a la novela*⁷¹, un admirable retablo de mitos desentrañados por su agudeza interpretativa que, a mi parecer, no admite parangón aunque no se puede olvidar su obra más ilustrativa, *Mito y Epopeya*⁷². Georges Dumézil desarrolla el programa en su día compuesto por Marcel Mauss, patrón indiscutible de la Escuela Sociológica Francesa, para quien los mitos son instituciones sociales, o sea, “maneras de reaccionar y de pensar que los individuos encuentran preestablecidas y puestas a su disposición, que representan un conjunto ya organizado de ideas y de comportamientos que se impone con mayor o menor fuerza a los individuos inscritos en una sociedad⁷³”.

68. *Ibidem*.

69. Antonio Ruiz de Elvira: *Mitología clásica*, Gredos, 1982.

70. *Diccionario de Mitología clásica y romana*, Labor, 1965.

71. F.C.E., 1973.

72. *Mito y Epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Seix Barral, 1977.

73. Y. Bonnefoy, *op. cit.*

Alguien había pronunciado ya la famosa frase “el hombre resuena”, en la Historia se entiende, como un eco de mito en mito.

Entre mis libros preferidos está, en todo caso, el de Carlos García Gual en el que vuelve sobre el tema de las teorías del mito con un tacto difícil de igualar⁷⁴, y en cuanto a la distinción genérica de que nos hemos ocupado, otra obra suya más reciente⁷⁵. Pero el mito, como puede colegirse, ha vuelto a recobrar entre los estudiosos su entidad profunda y misteriosa. Como veremos de nuevo al acercarnos más a Mircea Eliade, parece lo más sensato acercarse al mito más respetuosamente, quiero decir sin poner en duda *su* veracidad hasta el punto de declarar nula su certeza, como hace ese admirado mitólogo español. Una lectura atenta de *Mito y realidad* y, por supuesto, de la *Obertura de Lo crudo y lo cocido*, primera parte de *Mitológicas*, creo que nos sitúan en una mejor perspectiva analítica⁷⁶. No querría olvidar el incisivo libro de Leszek Kolakowski en el que estudia las relaciones entre la creación mítica y la conciencia humana, una de las aproximaciones al pensamiento mítico más actuales y más atrayentes⁷⁷. En esa obra señala Kolakowski que “los intentos de legitimar la formación de mitos dentro de la filosofía fueron intentos de asentar los mitos dentro de un campo que ha permanecido reservado específicamente a la razón como facultad, que se distinguió de manera radical de la función de la percepción cotidiana”, y nombra a Platón, Leibniz y Husserl como las tres encarnaciones principales de esta intención, reconociendo que “la participación en el mito —al menos en nuestra cultura— es un desafío eterno a la razón”⁷⁸. El pensador vive en esa encrucijada en que se cruza la realidad del mito admitido y la razón cuestionadora, pero no ha de olvidar que acaso bajo su propio ejercicio subyace una activa sustancia mítica.

74. *Mitos, viajes, héroes*. Taurus, 1981.

75. C. García: *Historia, novela y tragedia*, Alianza Editorial, 2006.

76. M. Eliade, *Mito y realidad*, Guadarrama, 1968; y *Mitológicas*, F.C.E., 1968.

77. *La presencia del mito*, Cátedra, 1990.

78. *Ibidem*.

La opinión de Karl Jasper tiene gran interés y comienza por constatar que los mitos conducen a la solución de las tensiones existenciales “no por virtud del conocimiento racional, sino por el relato de una historia”⁷⁹. Como lo tiene, en general, la del llamado formalismo lógico de los neokantianos de Marburgo, entre los que se encuentra Ernst Cassirer, en cuya obra admiro la seria energía con que se enfrenta desde Darwin a Freud pasando por Nietzsche, al defender que no es lícito al estudioso limitar el enfoque del Hombre “a su repertorio de actos biológicos” como si entre hombre y animal “existiera una diferencia gradual y no de naturaleza”. El pensar mítico “no compara ni asocia los datos de la intuición para componer con ello un todo cerrado”, muy distinto de “la cohesión del mundo en nuestras representaciones y el imperio de las leyes lógicas”⁸⁰. No seamos ingenuos: el Hombre no se desprenderá nunca de su componente irracional o pre-lógica y, por eso, tropezamos con residuos míticos cada dos por tres en el discurso racional, lo que fuerza a aproximarse a la mitología con cautela, conscientes del anacronismo básico que nos separa de ella, pero sin el prejuicio de su falsedad.

El mito tiene su función social clave, como han aclarado desde funcionalistas como Malinowski hasta autores tan independientes de criterio como mi admirado G.S. Kirk, cuya obra *El Mito. Su significado y funciones en las distintas culturas* creo que supone un hito decisivo en nuestros estudios⁸¹. El primero, Malinowski, era plenamente consciente de lo arriesgado de su posición, sobre todo tras las críticas —él mismo las califica de “absolutamente destructivas”—de Wundt y de Frazer, justa réplica a la que él propinó a las obras de Müller y Kuhn. Pero la teoría de Malinowski resulta siempre refrescante en esta caldera conceptual y le permite afirmaciones tan rotundas como la que asegura que el cuento sagrado es un “auténtico registro histórico del pretérito”, teoría defendida por la llamada Escuela Histórica en Alemania, que no es aceptable. Para Malinowski,

79. *Filosofía*, Revista de Occidente, 1959.

80. Ernst Cassirer: *Mito y lenguaje*, Nueva Visión, 1973.

81. Barral, 1973. Es esencial el capítulo que Bronislaw Malinowski dedica a la función del mito en la sociedad en *Magia, Ciencia y Religión*, Ariel, 1994.

el mito es algo más, tanto que llega a escribir que los mitos, es decir, “el saber sagrado de la tribu”, es para el hombre primitivo “un medio poderoso de ayuda” y aporta a su cultura “servicios inmensos” y ello es así porque el mito tal como es vivido por el primitivo, “en su vívida forma primitiva” no es sólo un cuento, una narración que corra de boca en boca, sino “una realidad que se vive”⁸². Y por una razón básica como es que el mito tiene una alta función social: “La función principal del mito —dice Eliade y un Malinowski no le llevaría la contraria— es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas”⁸³. No hay conciencia falsa en el creador del mito —aunque aparezca la teoría de la creación colectiva— sino todo lo contrario, o sea, la convicción de su realidad, de su “verdad”. “El mito cuenta una historia sagrada: relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos... Es siempre el relato de una “creación”: se narra como algo que ha sido producido, (que) ha *comenzado a ser*”⁸⁴. Con esta última reflexión hemos vuelto al origen, a ese “tiempo fabuloso” del que hablaba Eliade, un tiempo y una realidad que resulta imprescindible tratar de entender antes de calificar o descalificar su herencia. En la misma línea parece apuntar Edith Hamilton al afirmar que “el hombre en estado primitivo, el de nuestros días, o el de hace veinte mil años en la jungla prehistórica, ni está ahora ni estuvo jamás dispuesto a colmar su vida de alegres fantasías”⁸⁵. La insigne mitóloga nos avisa de este modo terminante del riesgo que implica ver en el mito un rasgo arbitrario de la ignorancia primordial y solamente eso.

Hay aún tres libros capitales en este sentido que no puedo dejar de consignar, y los tres son del maestro Lucien Lévy-Bruhl: *El alma primitiva*, el que dedica a la mitología australiana y a la de los papúes, *La mitología primitiva*, y *La mentalité primitive*⁸⁶. A esta concepción del pensamiento pre-lógico de las sociedades

82. B. Malinowski: *Magia, Ciencia y Religión*.

83. M. Eliade, *Mito y realidad*.

84. *Ibidem*.

85. *La Mitología*, Ediciones Daimon, 1983.

86. *El alma primitiva*, Península, 1974; *La mitología primitiva*, Península, 1978; *La mentalité primitive*, Presses Universitaires de France (PUF), 1960.

salvajes, que exploya en su obra Claude Lévi-Bruhl, –con su consecuente diferenciación entre mentalidad propiamente salvaje o primitiva y mentalidad civilizada– dedicó un polémico libro Claude Lévy-Strauss, *El pensamiento salvaje*⁸⁷, que dio lugar, como se sabe, a una intensa polémica en torno al estructuralismo en la que participaron Sartre y Louis Althusser y de la que ahora no cabe dar cuenta⁸⁸. Lévy-Bruhl, en fin, quiso dejar por completo en claro la separación insuperable entre el hombre y la sociedad primitivos y nosotros, los civilizados, y abordó ese grave desafío en su obra, a mi entender, definitiva, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*⁸⁹ en la que se da un paso más hasta llegar a definir el mito como un metalenguaje y más concretamente “una secuencia de conceptos”, con lo que da por excluidas muchas de las interpretaciones hasta entonces divulgadas, hecho del que ofrece un equilibrado juicio Yves Bonnefoy en la clarividente introducción a su inmenso *Diccionario de las mitologías*⁹⁰.

Estas advertencias son las que ha tener presente en todo momento el lector actual cuando se acerque a un mito, sea éste más o menos primitivo, puesto que ese anacronismo es siempre relativo. Quién describió la creación en el Génesis o la escena de la zarza ardiente –lo mismo que quien en los Evangelios da forma definitiva, canónica, al mito navideño, al de la Anunciación o relata fielmente los milagros⁹¹– no está inventando unos hechos en los que cree profundamente como cree el profeta en su misión divina⁹². La secularización rampante que estamos viviendo ha desechado de manera en exceso expeditiva un testimonio que tuvo y tiene capital importancia en el marco de nuestra civilización. Es preciso entender lo que decía Edward

87. F.C.E., 1964. Dejo deliberadamente al margen la obra pionera y frecuentemente cuestionada de Morgan, *La sociedad primitiva*, Ayuso, 1971, donde se diferencia con claridad entre “salvajismo” y “barbarie”.

88. Joaquín Fortanet: “Lévy-Strauss en el debate Humanismo-Antihumanismo”, *Revista Astrolabio*, nº Cero, 2005.

89. Presses Universitaires de France (PUF), 1951.

90. vol. I, Ensayos/Destino, 1996.

91. Léon-Dufour: *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, 1979. También tiene interés la obra breve de Jean Lévêque: *Job. El libro y el mensaje*, Cuadernos Bíblicos 53, Verbo Divino, 2011.

92. Israel I. Mattuck: *El pensamiento de los profetas*, F.C.E., 1962.

B. Tylor cuando comenzó un capítulo de su obra capital con el enunciado “la fantasía mítica se basa, como todo pensamiento, en la experiencia”⁹³ razonando que si hoy día no nos es posible asumir las presencias míticas en su plenitud, no es más que porque “la hipótesis de un mundo ha cambiado” y nos recuerda la teoría de Pausanias de que la causa de esta pérdida no era otra que la maldad del mundo, así como a Plutarco quien, cuando va a exponer la narración de Teseo, solicita al lector que acepte “con indulgencia la arcaica fábula”. Nuestros ojos no son los de ellos, dirá un poeta actual. Probablemente el cambio es mucho mayor que todo eso.

Frente a este complejo paisaje ideológico y conceptual, confieso que —al margen de mi admiración por Frazer y Eliade— fue en el encuentro con Kirk donde pude establecer más o menos mi criterio propio sobre el tema. El propio Kirk no puede ser más expresivo al poner en evidencia la confusión de los grandes teóricos de la mitología griega cuando dice que “fue precisamente la impresión de que los classicistas y otros tenían poco a que recurrir..., además del errático Harrison, del realista Rose, del junguiano Kerényi, del reiterativo Eliade y aun del brillante, pero por completo desorientado en este campo, Robert Graves, lo que me animó a llevar mi investigación un poco más lejos”. Cree Kirk, en resumen, que no existe ninguna definición del mito, ninguna forma platónica de un mito que se ajuste a todos los casos reales porque los mitos, según él, “difieren enormemente en su morfología y su función social”⁹⁴. Mi cercanía a Kirk se basa en su vigoroso proyecto de revisar las teorías heredadas en busca de un posible concepto adecuado. Que no ha de encontrar él tampoco, me parece a mí, a pesar de todo, aunque reconozca el avance notable que su obra supone.

En conclusión, el mito, para mí, es un lenguaje primordial en el que el hombre, en los primeros estadios de su civilización, trata de dar noticia de lo misterioso que encuentra en su vida, en la Naturaleza, en el propio enigma. Un lenguaje que se vale de símbolos, es decir, de representaciones forjadas en el

93. *Cultura primitiva*, Ayuso, 1977.

94. *El Mito*.

imaginario para expresar lo inefable y dar sentido con ello a su experiencia. No es posible abordar el mito –cualquier mito— desde la objetividad racional alcanzada por el hombre al cabo de su historia, sino que resulta imprescindible no olvidar, al inclinarse sobre él para interpretarlo, tener presente ese origen histórico. Es casi seguro que Homero –fuera quien fuera ese aedo— inventaba su Olimpo con relativa fe en la tradición en la que se inspiraba, quizá Hesiodo no “cree” en los motivos de su Teogonía, probablemente Ovidio se distanciaba en secreto de sus *Metamorfosis*, no me cabe duda de que Apolodoro escribía más bien desde la perspectiva de un anticuario que de la de un creyente.

Ahora bien, estas consideraciones no deben llevarnos a la idea de que el mito es obra de un autor determinado, pues, empezando, por Homero o la propia Biblia, es obvio que esos testimonios están re-construidos sobre viejos materiales míticos que, como cantos rodados, trae y lleva la marea de la vida. Cuando se ha intentado proponer una lectura del mito bíblico en una clave ideológica excluyente, se ha fracasado siempre. Ningún ejemplo mejor de ello que la relatividad de las conclusiones de Michel Clévenot en su intento de descifrar la Biblia en clave marxista, como discretamente apunta Xabier Pikaza en la presentación de la edición española, dicho sea sin detrimento de su valor como aportación al entendimiento de los viejos mitos contenidos en ella, pero sin olvidar que, como dice Pikaza, “hay elementos que desde Marx son difíciles de entender”⁹⁵.

Los mitos son construcciones “sociales”, en el sentido de “colectivas”, siempre que situemos este término en la inconsciencia. Sólo citaré ahora una afirmación de C.R. Hallpike que siempre me llamó la atención: “La psique de un hombre es social, no orgánica”, y lo ilustra con el ejemplo de la adaptación del niño a la cultura en que se cría, es decir, donde se “socializa”⁹⁶.

Llegado a este punto, comprendo que es tan vasto el

95. Presentación de la obra de Michel Clévenot: *Lectura materialista de la Biblia*, Ediciones Sígueme, 1978.

96. *Fundamentos del pensamiento primitivo*, F.C.E., 1986.

margen de inconcreción, que me desmoralizaría si no me aferrara a la que tengo por mi conclusión básica, a saber, que están de más las interpretaciones racionalistas, dado que la sustancia sutilísima del mito sugiere con vehemencia que su concepto resulta inabordable desde la Razón y sólo es inteligible desde la flexibilidad del imaginario. Mi estudio del Libro de Job llama la atención sobre el hecho de su propia presencia en la Biblia, porque ya es de sobra significativo que el canon consienta ese relato que, desde el umbral mismo, manifiesta clamorosamente su irrealidad. En él apunté que a pocos imaginativos se les podía haber ocurrido esa pieza literaria áurea que es la apuesta de Dios con Satán.